

УДК 393(477) “375/1492”

Козлов М.М., Миколаївський державний університет ім. В.О.Сухомлинського



Козлов Михайло Миколайович (1975 р.н.). У 1997 р. закінчив історичний факультет Миколаївського державного педагогічного інституту. Кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії Миколаївського державного університету ім. В.О.Сухомлинського.

Небіжчик у підземному світі та уособлення смерті

У даній статті був вперше розглянутий такий важливий аспект східнослов'янського язичництва, як уявлення наших предків про підземних богів – уособлень смерті.

This article is the first one to consider such an important aspect of the Slavonic pagan religion as the image of our ancestors on underground gods who symbolized death.

Стародавні язичницькі вірування справили істотний вплив на духовне життя всіх народів європейської цивілізації, у тому числі і українське суспільство. Відродження національної традиційної культури, вітчизняної духовності практично неможливе без детального вивчення східнослов'янського язичництва, у якому знайшов своє втілення сконцентрований досвід багатьох поколінь наших предків.

Вивчення уявлень наших предків про смерть та потойбічний світ, що відбивали традиційні погляди на світобудову, мікросвіт людини та коловерт людського існування є перспективним напрямом досліджень духовної і культурної спадщини українського народу.

Метою даного дослідження є реконструкція частини східнослов'янських язичницьких вірувань, пов'язаних з уявленнями про богів – уособ-

лень смерті та підземного світу – Велеса, Желю та Мару.

В історіографічній науці Велеса звичайно трактують як бога худоби та заможності, посилаючись на відповідні пояснення у “Повісті минулих літ” та “Слові якогось Христолюбця” [1]. Д.Щепкін, спираючись на дані етимології, дійшов висновку, що Велес у давніх слов'ян був богом сонця та весняного тепла [2].

М.Попович висунув припущення, що цей бог уособлював собою увесь підземний світ і був пов'язаний з мертвими предками [3]. Зв'язок Велеса з культом *родючості* землі, клятвами та уявленнями про міфологічних істот-велетів було проаналізовано у фундаментальній монографії Ю.Г.Писаренка “Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі” [4].

Східнослов'янські богині Мара та Желя або

зовсім ігноруються в працях вітчизняних дослідників язичництва, або пояснюються як імена ритуальних лялек, яких наші предки використовували під час деяких свят [5]. Разом з тим деякі дослідники відзначають етимологічний зв'язок імен цих богинь з такими давньослов'янськими термінами, як “смерть”, “мор”, “скорбота”, “жалоба за померлими” [6].

Таким чином, можна дійти висновку, що, незважаючи на той факт, що в деяких дослідженнях східнослов'янського язичництва були розглянуті різні аспекти уявлень наших предків щодо таких язичницьких богів, як Велес, Мара та Желя, концептуально цілісної інтерпретації поглядів наших предків щодо уособлень смерті та підземного світу мертвих в сучасній науці не існує.

Головною функцією одного з можливих уособлень смерті у наших предків Велеса (Волоса), як свідчать джерела, було заступництво худоби. Саме у такій якості згадується цей бог у “Повісті минулих літ” під 907 й 971 рр., а також у “Слові якогось христороубця” за списком Троїце-Сергієвої Лаври. Це дозволяє висловити припущення, що Велес був пов'язаний з культом рослин (головним джерелом їжі для худоби) й відтак нижчим підземним світом, де “мешкали” померлі прашури.

На користь гіпотези про зв'язок “бога худоби” з культом рослин і “антисвітом” свідчить і звичай, який існував у Костромській губернії Росії ще у XIX ст. – залишати восени сніп незжатою хліба “Волосу на борідку” [7].

Богом підземного світу виступає Велес і в договорах X ст. київських князів-язичників з Візантією. Ім'я даного бога у “Повісті минулих літ” згадується, наприклад, під 971 р. при описі укладання угоди київського князя Святослава з представниками Візантійської імперії. Русичі закликали у свідки своїх язичницьких богів Велеса та Перуна і обіцяли не ламати своїх клятв. Інакше їм судилося б загинути на війні [8].

Цікаво, що під 945 р., при складанні договору князя Ігоря з візантійцями, Велес не згадується, але в цьому фрагменті “Повісті минулих літ” подається повний текст клятви. На відміну від попередніх договорів, русичі погоджувалися у випадку порушення з їх боку домовленості не тільки загинути від своєї зброї, але ще й бути рабами “нині і в майбутньому” [9].

Якщо припустити, що при складанні обох договорів літописець згадує одну і ту саму язичницьку клятву і під 971 р. вона подається лише у

скороченому вигляді, то розкривається інша іпостась Велеса як володаря “нижчого світу мертвих” та судді загробного світу. Від нього, як свідчать русько-візантійські угоди, залежать смерть та життя людини, а також його соціальний статус у “світі мертвих”.

Великий інтерес для теми нашого дослідження становлять назви поховальних насипів раннього середньовіччя – “волотовки” (від ім'я бога Велеса). Так називаються, зокрема, деякі східнослов'янські язичницькі кургани, розташовані впродовж Західної Двіни та її притоків. Найбільша концентрація подібних топонімів зустрічається навколо міста Вітебськ, а також басейна річки Лукомки. Це потрібно пов'язати з головними функціями язичницького Волоса-Велеса як господаря “нижчого підземного світу”. Термін “волотовки” можна пояснити як “територія – майно Волоса”.

На користь гіпотези про зв'язок Велеса-Волоса з культом мертвих і “антисвітом” свідчать також деякі діалектні терміни і індоевропейські паралелі. Слід відзначити, наприклад, наявність в імені бога коріння “vel”, який виступає у західнослов'янських та балтійських мовах як основа термінів, пов'язаних з потойбічним світом. У литовській мові термін “veles” означає “душі померлих”, “vels” – “смерть”, чеське слово “veles” означає “чорт”, “злий дух” [10].

Велику полеміку серед сучасних вчених викликає зв'язок літописного Велеса-Волоса з зооморфними культами змія та ведмеда. Так, В.В.Іванов та В.І.Топоров, спираючись на ряд писемних та етнографічних джерел, а також паралелі з індоевропейської міфології, висловили припущення, згідно з яким Велес у східнослов'янській язичницькій міфології – це одна з іпостасей індоевропейського змія – антипод бога блискавок та грому [11]. Зв'язок Велеса з образом смерті-змії закріпив і Ю.Г.Писаренко, спираючись на легенду про смерть князя Олега, а також ряд інших джерел [12].

Рішуче виступив проти трактування змієподібного образу Велеса Б.О.Рибаків. На його думку, ототожнювати бога багатства Велеса з негативними явищами – насильницькою смертю та полоном людей – невірно. Згідно з його точкою зору не викликає ніяких сумнівів зв'язок Велеса з іншим тотемним звіром – ведмедем, культ якого виник ще у доісторичну добу. До даного висновку його спонукала наявність символів ведмеда (ідолів у вигляді цього звіра, гли-

няних або реальних ведмежих лап, зубів і т.ін.) на місці язичницьких храмів Велеса й зрештою назва сузір'я Плеяд “Волосини”, які нібито про рокували добре полювання на ведмедя [13].

Ця точка зору, на нашу думку, є найбільш ґрунтовною, що добре узгоджується з матеріалами наявних джерел. Наприклад, образ бога смерті Велеса у вигляді ведмедя простежується у “Повісті минулих літ” під 1071 р. Тоді суздальський воєвода Ян Вишатич узяв у полон двох слов'янських волхвів та наказав вбити їх і повісити на деревах. Після страти на другу ніч ведмідь заліз на дерево, зжер невдалих жерців [14].

Привертає увагу той факт, що язичницьких волхвів не залишили після страти у лісі, як звичайно вчиняли зі святотатцями, а повісили на деревах, що згідно з давньослов'янськими язичницькими канонами означало посвячення або принесення у жертву людини якомусь богу, про що прямо повідомляє арабський автор X ст. Ібн-Фадлан [15].

Можливо, що в образі ведмедя виступав саме Велес-Волос. Ведмідь у свідомості наших пращурів уособлював чужий лісовий світ, майже ідентичний підземному “антисвіту”. Не випадково постійним атрибутом більшості давньослов'янських язичницьких свят були ведмежі шкiри, які вважалися еквівалентними вивернутому навиворіт одягу – атрибуту “антисвіту”. До того ж правдоподібною бачиться гіпотеза В.І.Іванова та В.М.Топорова про етимологічну близькість термінів “волхв” і “волохатий”, “волос” – “косатий” [16].

Щоправда, існує точка зору, згідно з якою ведмідь, який “прийняв через свою пашу” трупи волхвів у “антисвіт” уособлював язичницького бога Перуна. Так, О.В.Амфітеатров, проаналізувавши епізод із вбивством Янем Вишатичем волхвів, дійшов висновку, що ведмідь виступив у ролі “Перунова звіра” [17]. Пізніше гіпотезу О.В.Амфітеатрова підтримав І.Ю.Івакін, який в свою чергу звернув увагу на те, що волхви були повішені на дубі – символі бога Перуна [18].

Але ця гіпотеза, на нашу думку, не узгоджується з образом бога грому та блискавок як представника “вищого”, “небесного світу”. Факт же повішання жерців на дубі уявляється скоріше простим збігом обставин, ніж якимось символом. Ведмідь тут виступає однією з іпостасей бога загробного світу Волоса-Велеса. Побічним підтвердженням даної теорії може послужити і сакральність даної тварини у східних слов'ян.

М'ясо ведмедя заборонялося вживати у їжу. Про це свідчить “Послання Феодосія Печерського до князя Ізяслава про віру варязьку” – документ XI ст. Автор даного джерела з великим обуренням звинувачує католиків у тому, що вони їдять “удавленину, мертвечину и медведину” [19]. У східних слов'ян-язичників не дозволялося й носити шкiру клишоногого звіра [20].

Про існування сакрального зв'язку між реальними ведмедями і потойбічним світом свідчить наявність у деяких східнослов'янських похованнях Північно-Східної Русі залишків ведмежих лап або їх глиняних муляжів. Подібні обереги зустрічаються у похованнях південно-східного Приладожжя, Підболотівського могильника, костромських курганах, новгородських сопках. Глиняні лапи і металеві кільця складають головний інвентар слов'янських поховань Ярославських і Володимирських курганів сер. X ст. І.В.Дубов пояснює таке співпадіння металевих кілець і глиняних ведмежих лап як плату заступництво бога смерті – ведмедя – на шляху в “підземний світ” [21].

Таким чином, у IX-X ст. н.е. у східних слов'ян-язичників склалася доволі складна система уявлень про бога смерті та “антисвіту”. Культ Велеса-Волоса генетично був зв'язаний з вшануванням “упирів та берегинь”, тобто своїх та чужих покійників й вірогідно склався у далеку мисливську добу. На це вказує очевидний зв'язок між культом бога смерті Велеса-Волоса та тотемним культом ведмедя. Симптоматично також у цьому відношенні переплетіння культу Велеса (пізніше Власія) з вшануванням ведмедя як господаря тварин у ранньохристиянську добу.

Наявні писемні й археологічні джерела подають дані про існування у східних слов'ян кінця I тис н.е. також культу богині-матері – володарки людського життя. Коріння цих вірувань, очевидно, сягають далекої неолітичної епохи – колиски індоєвропейської єдності.

Одне із святилищ великої богині смерті, яке датується VIII-X ст., було знайдено археологами під час розкопок літописного міста Шумськ поблизу Житомира. Воно становило собою врізану у землю неглибоку яму розміром 14x11 м. У даній архітектурній споруді виявлені залишки дерев'яного стовпа та багаття. Б.О.Рибаків вбачає у споруді антропоморфні риси – голову, розкидані у різні боки жіночі груди, стегна та ступні ніг. Дослідник інтерпретував “господарку” святилища як богиню смерті, звернувши увагу

на те, що фігура поміщена головою на північ і розташована недалеко від могильника [22].

Археологічні дані добре узгоджуються з фольклорними джерелами. Так, згідно із східнослов'янськими чарівними казками шлях Івана-царевича у потойбічний світ починається з відвідування надприродної істоти Баби-Яги, яка допомагає герою чарівними речами або порадами [23].

Однією з іпостасей великої богині-матері – володарки життя і смерті, була у наших пращурів язичницька богиня Желя – уособлення похвальних ініціацій та скорботи за померлими. Етимологія даного божества вказує на її зв'язок з потойбічним світом. Так, термін “Желя” буквально означає “скорбота”, “плач” і походить від старослов'янського “жаліти”, тобто почувати “печаль”, “скорботу” [24].

Саме у такій іпостасі згадується ця язичницька богиня у “Слові о полку Ігоревім”: “І Желя поскакала по Руській землі, вогонь тримаючи у полум'яному розі” [25]. Желя у даному випадку прямо пов'язана із загибеллю головних героїв, скорботою та жертвним (можливо кремаційним) вогнем.

“Окаяння желения” у значенні “скорботи”, “плачу” згадується у багатьох ранньохристиянських джерелах. Так, у слов'янській вставці до “Слова святого Діонісія про жалючих” розповідається про те, що “диявол жалобі навчає, різатися по мертв'яку, топитися у воді й давитися навчає...” [26].

Особливо слід відзначити порівняно пізні, але надзвичайно цікаве джерело “Літопис Дмитра Ростовського”, у якому при описі прикмет, які передували Куликовській битві, розповідається про плач, який нібито доносився з-під землі, “ніби якась дівка жалісно плаче” [27]. Логічно було б припустити, що “якась дівка”, описана у джерелі, являє не що інше, як язичницьку богиню Желю.

Місцезнаходження надприродної істоти з “Літопису” – уособлення скорботи по війнах, що мали загинути у битві з монголами, віднесені під землю. Ці відомості добре узгоджуються з деякими етимологічними даними. Так, термін “жальник” у давньослов'янській мові означає гробниця, поховання і відповідає уяві про “нижнє, підземне житло” [28].

Желя, як уявляється, представляла собою одну з іпостасей підземної богині мертвих і уособлювала собою ініціаційний обряд прощання з покійником. Є підстави вважати, що культ Желі, можливо, мав загальнослов'янський характер.

Так, згідно з повідомленням чеського хроніста XIV ст. Неплаха однією з центральних богинь у західних слов'ян була “Zela”, яку потрібно зіставити з вітчизняною Желею [29].

Іншою давньою язичницькою іпостасю Великої богині-матері була Мара-Марена – загальнослов'янська богиня зими та смерті. З ім'ям Морени (Мари) звичай пов'язує такі слова – “мрак” (“морок”, “мор”), “мара” (“привід”), “помора” (“отрута”) і т.ін. Міжнародними прокльонами відомий й такий: “Побий тебе Морюка” [30].

На жаль, ніяких відомостей про це божество у східнослов'янських писемних джерелах ранньохристиянської доби немає. Між тим, богиня Мара (Маржана) відома не лише із східнослов'янських фольклорних, етнографічних джерел, а й із західнослов'янських писемних матеріалів XV-XVI ст. Так, богиню смерті Маржану згадує більшість польських і чеських хронік середини II тис. н.е. [31].

За “Хронікою” М.Бельського у XVII ст. в Польщі робили солом'яне опудало, одягали на нього жіночий одяг та урочисто несли до річки і кидали у воду; це опудало називалося Маржаною й означало у слов'ян вбивання зими та смерті [32]. Під час подібних обрядів у західних слов'ян звичайно співали: “Смерть в'ється по городах, шукаючи собі здобичі”. У чехів таке свято називалося “торжество забитої зими і поява весни” [33].

В Україні церемонія “втоплення” Мари припадає на 24 березня – день весняного рівнодення. Під час даного свята широко використовуються спеціальні костюми з звернутим хутром, зв'язані маски і т.ін. Таким чином, подібно до Желі язичницька богиня Мара уявляється однією з найважливіших загальнослов'янських богинь – уособлень смерті та потойбічного світу.

Отже, язичницький давньослов'янський бог Велес становив собою не тільки бога худоби, але й уособлення сакральної громади мертвих, господаря “антисвіту”. Від нього залежала родючість землі, благополучність худоби в реальному світі і добробут мерця у “світі мертвих”. Тому далеко не випадково автор “Слова о полку Ігоревім” називає себе у творі “онуком Велеса”, тобто нащадком сакральної громади мертвих. Тотемістичні коріння культу Велеса, уособлення якого у давніх слов'ян вважався ведмідь, сягають далекої неолітичної доби – епохи, в яку він символізував духа вбитої тварини.

З наявних писемних та етнографічних джерел випливає, що, окрім бога підземного світу Велеса, східні слов'яни дохристиянської доби вшановували також богинь – уособлення похо-

вальної обрядовості і смерті – Желю та Мару, які походять від культу загальноіндоєвропейської Богині-Матері.

Література

1. Русское православие: веки истории / Под ред. Я.Н. Шапова. – М.: Наука, 1989. – С. 10; Грушевський М.С. Історія української літератури. – К.: Либідь, 1993. – Т. 1. – С. 321.
2. Щепкин Д. Об источниках и формах русского баснословия. – Вып. 2. – М., 1861. – С. 10.
3. Попович М. Нарис історії культури України. – К.: Артк, 1998. – С.45-46.
4. Писаренко Ю.Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. – К.: Ін-т археології НАНУ, 1997. – 239 с.
5. Рыбаков Б.А. Рождение богов и богинь // Мифы древних славян. – Саратов: Надежда, 1993. – С. 146-247; 175; Костомаров М.І. Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики і літературознавства. – К.: Либідь, 1994. – С. 219.
6. Щепкина М.В. К вопросу о неясных местах в “Слове о полку Игореве” // Слово о полку Игореве: Сборник статей / Вступ. статья и комментарии В.П.Адриановой-Перетц. – М.; Л., 1950. – С. 194; Срезневский И. Словарь русского языка. – М.: Книга, 1989. – Т. 1. – Ч. 2. – С. 84; Щепкин Д. Вказ. праця. – С. 13; Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. – М., 1865. – Т. 1. – С. 101.
7. Писаренко Ю.Г. Вказ. праця. – С. 14.
8. Повесть временных лет / Под ред. и с пред. В.П. Адриановой-Перетц. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – С. 52.
9. Российская летопись по списку Софийскому великого Новгорода. – СПб.: Изд-во АН, 1795. – Ч. 1. – Стб. 52.
10. Фасмер Макс. Этимологический словарь русского языка. – М.: Прогресс, 1964. – Т. 1. – С. 285-288.
11. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. – М.: Наука, 1974. – С. 45.
12. Писаренко Ю.Г. Вказ. праця. – С. 49.
13. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981. – С. 103.
14. Повесть временных лет / Под ред. и с пред. В.П. Адриановой-Перетц. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – С. 119.
15. Ибн-Фадлан. Записки // Сказания мусульманских писателей о славянах и русских с половины VII до конца X в. / Собрание, перевод и объяснения А.Я. Гаркави. – СПб., 1870. – С. 91-92.
16. Иванов В.В., Топоров В.Н. Вказ. праця. – С. 53-54.
17. Амфитеатров А.В. Старое в новом. – СПб., 1907. – С. 3.
18. Ивакин Г.Ю. Священный дуб Перуна // Древности Среднего Поднепровья. – К.: Наук думка, 1981. – С. 126.
19. Послание преподобного Феодосия Печерского к князю Изяславу о вере варяжской // Макарий (архиепископ Харьковский). История русской церкви. – СПб., 1868. – Т. 2. – С. 337.
20. Вопросания кирика Новгородского епископу Нифонту // Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины // Чтения в ОИДР. – 1912. – Т. 3. – Стб. 11.
21. Дубов И.В. Новые источники по истории Древней Руси. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. – С. 26-27.
22. Рыбаков Б.А. Древности Чернигова. Материалы и исследования по археологии древнерусских городов // МИА. – 1949. – Т. I. – № 11. – С. 14-15.
23. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1986. – С. 52-79.
24. Фасмер Макс. Вказ. праця. – Т. 2. – С. 35, 45.
25. Слово о полку Игореве / Вступительная статья и редакция текста И.Г.лазунова. – СПб., 1897. – С. 87.
26. Памятники древнерусского письма / Под ред. С.Пономарева. – СПб.: Изд-во АН, 1868. – Т. 3. – С. 234.
27. Сочинения святого Димитрия митрополита Ростовского. – Т. 4. Летопись. – М., 1840. – С. 98.
28. Фасмер Макс. Вказ. праця. – Т. 2. – С. 35.
29. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – С. 172.
30. Афанасьев А.Н. Живая вода и вешее слово. – М.: Советская Россия, 1988. – С. 129-130.
31. Бантке Георг Самуил. История Государства Польского. – М., 1830. – Т. 1. – С. 35.
32. Костомаров М.І. Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики і літературознавства. – К.: Либідь, 1994. – С. 236.
33. Карамзин Н. История государства Российского. – СПб., 1818. – Т. I. – С. 352.

Надійшла до редколегії 05.03.2004 р.